FLC
中 外 文 学 文 化 关 系

# 东西方比较的挑战和机遇

⊙ 张隆溪

**内容提要**：作为人文学科的比较文学建立于19世纪的欧洲，直到20世纪最后10年，可以说一直以欧洲或欧美为中心。而跨越东西方语言、文学和文化差异的比较研究，从被怀疑、受排斥到逐渐为国际学界接受，则经历了一个漫长而艰难的历程。在全球化时代的今天，世界格局正在发生重大变化，东西方比较仍然面临困难和挑战，但同时也充满了发展的机遇。如何打破东西方文化的不平衡，使东西方比较研究成为比较文学在新时代发展的趋势，是文学研究者应该努力去完成的任务。

**关键词**：比较文学　东西方比较　文化差异　文学翻译　世界文学

**中图分类号**：G04　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2096-4366（2017）01-0037-10

**作者单位**：香港城市大学，香港　999077

**Title**: East-West Studies：A Challenge and an Opportunity

**Abstract**: Established as a discipline in the humanities in nineteenth-century Europe, comparative literature remained largely Euro- or Euro-American-centered from its start until the last decade of the twentieth century. In contrast, after years of doubt and rejection, it has taken East-West studies—which operates across differences in languages, literatures, and cultures—a long and difficult time to establish itself in the international scholarly community. In our time of increasing globalization, the world order is changing in fundamental ways; East-West studies faces not only problems and opportunities, but also chances for further development. Now the task of comparatists and literary scholars is to redress the imbalance of power and make East-West studies the new direction for further growth in comparative literature.

**Keywords**: comparative literature, East-West studies, cultural difference, literary translation, world literature

**Author**: Longxi Zhang, Professor, City University of Hong Kong, Hong Kong, China.

19 世纪是科学发展的时代，尤其是达尔文进化论对全部学术的发展影响极大。在达尔文进化论的刺激之下，出现了比较不同物种的新兴学科，以追踪物种进化发展的轨迹，如比较动物学、比较解剖学等。这种学术影响也表现在文学研究领域，于是有了比较文学在 19 世纪欧洲的兴起。比较本来是认识事物最基本的方法，《老子》第二章说，“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也”，说明不同事物相反相成，我们在比较中才形成有关各种事物的概念，这是普遍情形。所以比较是我们认识世界所必需的，而非可有可无，任由我们来选择决定。所以我曾经套用莎士比亚的名句说，“与生存还是毁灭不同，比较还是不比较，那并不是一个问题。在最根本的层面上，从本体的意义上说来，我们不能不做比较，而且我们随时都在比较，也由此才可能区分、识别、理解、做出判断和决定，并依据我们的决定来行动”（*From Comparison to World Literature* 11）。但比较文学作为一门人文学科，并非把不同作品放在一起，简单地比较，而是从一开始就界定为比较起码属于两种不同语言和文化传统的作品，而且必须从原文去把握研究对象，不能依靠翻译。1877 年 1 月出版了世界上第一份比较文学刊物，题为《世界比较文学学刊》（*Acta Comparationis Litterarum Universarum*），其主编梅泽尔（Hugo von Meltzl）出生在奥匈帝国时代的匈牙利，以德语为母语，同时也精通其他许多欧洲国家语言。能够掌握多种语言在欧洲学者当中虽然不能说十分普遍，却也不是特别罕见。梅泽尔任刊物主编时就提出，比较学者应该掌握 10 种语言，包括德、英、法、西班牙、荷兰、匈牙利、瑞典、冰岛、意大利和葡萄牙等国家的语言，此外还有拉丁语。这固然在语言上要求严格，在学术上也十分严谨，但这十余种语言都是欧洲语言，所以比较文学从一开始就以欧洲为中心。加之 19 世纪到 20 世纪初，正是西方列强向外扩张的时代，是殖民主义和帝国主义时代，西方人认为自己具有高度发展的现代文明，视非西方为落后，甚至野蛮，这种心态也反映在学术研究之中。例如，19 世纪德国哲学家黑格尔就是一个典型的欧洲中心主义者，他在著作中往往贬低东方，而总是以欧洲，而且主要以他自己的哲学体系为一切发展的终极目的。这种欧洲中心主义在文学研究中同样有很大影响，所以在一个相当长的时期里，比较文学基本上是以欧洲为中心，甚至可以说是欧洲中心主义的研究。在早期的比较文学中，就不大可能承认东西方比较研究有任何价值，甚至认为这种比较没有任何可能。著名的比较学者纪廉（Claudio Guillén）说，甚至在 20 世纪 80 年代中期，他在写《比较文学的挑战》时，“对超越民族范畴而没有直接联系的比较，许多学者都相当反感，而极少有热忱的态度”（85）。所以东西方比较研究从被否认、被排斥到逐渐为国际学界所接受，经过了一个漫长而艰苦的历程。

在 20 世纪中，已经有一些眼光远大的比较学者对比较文学的欧洲中心主义表示不满。法国学者艾田浦（René Etiemble）在 20 世纪 70 年代就说，梅泽尔提出那 10 种语言的比较文学仅仅局限在欧洲，早就该抛弃了，因为在欧洲之外，中国、日本、印度、波斯和阿拉伯文学产生许多古代经典的时候，“这十种语言的文学大部分还不存在，或者尚处于十分幼稚的阶段”（19）。美国学者迈纳（E. Miner）在《比较诗学》一书中指出，“只从一种文化传统来思考诗学问题，就只是考察单一的一种思想世界，无论这思想世界有多么复杂、细致而丰富。考虑其他种类的

诗学就必然会去探究各种文学思想全部的范畴、全部的观念和构想”（7）。纪廉一直注重东西方比较研究，认为这不是19世纪重视实际联系的实证主义式的比较，而是以思想观念和文学主题之理论关联为基础的比较，所以东西方研究代表了“比较文学最具前景的趋势”（87）。不过，东西方比较在20世纪80甚至90年代仍然远远没有被普遍接受。大致说来，比较文学自19世纪产生以来直到20世纪最后10年，可以说都一直是西方为主导的学术。

笔者多年来一直从事比较文学的教学和研究，思考东西方比较研究领域的知识形成，时常想起三十多年前一个颇有意味的亲身经验。那时我在美国教一门大学二年级学生的必修课，那是为专修文学的学生设计的课程。我让学生们读柏拉图哲学书简第七封信，在那封信里，柏拉图说任何事物都可以分为五个范畴，并以“圆圈”为例，说“圆圈”可以是一个名字、一种描述、一个形象、一个概念，也可以是一个纯粹的理念，而在这五个范畴中，只有最后一个，即理念，才是“认知的真正对象，即真的现实”（Hamilton and Cairns 1589）。不过我让学生读这封信的主要目的，是认识柏拉图对语言的否定，尤其是否定书写文字。柏拉图说：“没有一个有理智的人会那么大胆，把自己以理性思考过的东西述诸语言，尤其不能表述在不能变动的形式里，也就是用书写的象征符号来表述的形式。”（1590）

除了柏拉图哲学书简之外，我又让学生们读《庄子•天道》的一段故事，其中庄子也以“圆圈”为例（更确切地说是以圆的轮子为例），论述语言不足以达意。庄子说：“视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以得彼之情。”庄子把事物表面的形色名声区别于事物之本质，即实情，并抱怨世人没有分辨能力，不能把握事物之本质。庄子并没有把事物分为不同范畴来分析，却接下去讲了一个关于工匠轮扁的故事。“桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下。”轮扁放下造轮的工具，走过去问桓公，“敢问公之所读者何言邪？”桓公答道，“圣人之言也。”轮扁又问：“圣人在乎？”桓公回答：“已死矣。”于是轮扁说：“然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”桓公听了这句话，老大的不高兴，就说：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死！”于是轮扁回答说：“以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”庄子用轮扁与桓公对答这个生动又具有讽寓意义的故事，说明语言，尤其是书写文字，都无法传达真义，因为事物的本质不可言传，不同于可见可闻的形色名声。这是道家对语言的基本看法，亦即《老子》开篇所谓“道可道，非常道。名可名，非常名”。钱钟书《管锥编》评论老子开篇此句，就引用了上面提到柏拉图哲学书简中那句话，并且评论说：“几可以译注《老子》也”（641）。

柏拉图的书简先区别范畴，再分析推理，采用的论说方式是我那些美国学生们所熟悉的。庄子的文章讲一个故事，有生动的对话，虽然通过解释，其含义不难被我的学生们理解，但作为一种论述，对他们说来却颇为新奇。庄子论说的方式与柏拉图论述的方式确实非常不同，于是有个学生真的感到困惑，就问我说：“按你的意思，这也是哲学吗？”我认为这个问题就集中

表现了东西方比较研究面临的挑战，同时也表现了东西方研究提供的机遇和潜在的价值。这也当然是我有意要让学生提的问题，因为他们已经知道，庄子那个讽寓故事要说的是语言不能达意，那也是柏拉图第七封哲学书简所说的意思。于是我那个学生提的问题与其说质疑庄子的文本是否是哲学，毋宁说是在质疑我们通常所谓哲学，也就是通常被称为哲学的那种论述方式。

不过且让我们认真对待那个学生的问题，仔细看看柏拉图和庄子之间有什么不同，柏拉图那个抽象的纯粹理念，与庄子关于斫轮“有数存焉于其间”那个故事，究竟有什么两样。从哲学概念说来，这好像是柏拉图所谓理性的“知识”（episteme）和实际的“技能”（techne）之间的区别。柏拉图在《理想国》第四部仔细区分过两者，认为管理一个城邦的“知识”绝不同于这城邦可能掌握的任何“技能”，而他第一个提到的就是木匠的技术。他说：“一个城市不能因为最能生产精致的木制用品，就可以称为有智慧”（Hamilton and Cairns 668）。但他提到的各门技术——木工、修建、冶炼和农耕——也都可以称为各有其用途的“知识”和“学问”。在《政治家》一篇中，柏拉图将“治国的艺术”相比为医生的实际技能和知识，认为医生的医术乃是“超然于利害之上的认知能力”，我们由此可以看到“医术的权威以及其他任何真正权威的明确标记”（1062）。由此我们也许可以说，在柏拉图看来，实际的技术和技巧（techne）只在一个有限范围内有实用功能，而治国的知识（episteme）则以整个城邦为视野；这两个概念之间有局部和全体的差别，但却不能将之误认为是非此即彼的对立关系。柏拉图所说的“技术”和“知识”，在某些现代解释当中，往往形成简单的对立，其实这两者之间却有更为复杂的辩证关系。

把柏拉图和庄子视为两种根本不同的“思维方式”的代表，一方面是希腊人的抽象，另一方面是中国人的具体，那也是一种误解。如果柏拉图讨论各种实用技术是要最终引向对理论认识的理解，庄子所讲那个轮扁的讽寓也同样是要说明一个哲学的命题，那也正是柏拉图在第七封哲学书简里提出的命题，即语言不足以表达真义和实情。中国古代思想家也提出过很多抽象概念，老庄所谓道就很抽象，无形，无名且不可名，《老子》第二十五章所谓“吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大”，就是这个意思。“阴阳”的观念、道家所谓“无”和佛家所谓“空”，也都很抽象，《周易》的卦象更是一些神秘的抽象符号，意蕴丰富，可以有各种不同的解释。庄子所讲的故事可能很具体，但其意向所指却是抽象的。在比较了柏拉图的哲学书简和庄子的寓言之后，我那些美国学生们应该会改变他们曾经抱有的关于哲学论述方式的观念，他们的理解应该变得更加灵活，他们的知识也应该变得更为丰富。我认为这样提出问题、讨论问题，再加以比较，就是知识形成的过程，也就是德国人所谓的教育或教养（Bildung）的过程。通过质疑我们一般关于哲学、诗或文学的种种概念，我们可以打破那些不假思索就普遍接受的普通观念，使我们的视野更广阔，思想更开放，更能接受来自不同文化传统的形式或概念，而这些形式和概念虽各自独立，却又有相通之处，可以做有意义的比较。我们每个人与生俱来都必然有一定的思想局限和狭隘观念，通过比较，我们就可以学会超越这些局限和狭隘观念，获得更具有普遍意义的眼光，更能够认识和欣赏人类思想和创造力之丰富多样。在我看来，这就是比较研究的价值所在，是跨文化阅读可以产生的效果。

阅读和我们自己熟悉的文化背景极不相同的文本，从来都是一种挑战，但同时也可以是一种令人振奋的经验，甚至可以改变我们自己的头脑和心灵，使我们变得更丰富，更有教养，而且至少在潜在的可能性上说来，使我们更具有同情理解他人的能力，也就是在伦理的意义上变得更好。哲学家阿皮亚（Appiah）认为，"绝不能因为忠于自己的社群，就忘记了作为人，我们每一个人都对所有别的人负有责任"，这一原则就是世界主义的核心观念（xvi）。跨文学、跨文化的阅读，正是培养这种道德责任感一个极好的方式。为了说明这一道德原则，阿皮亚提到辛格尔（Peter Singer）曾用一个假想的情景提出的"著名类比"："如果我正走过一个水并不很深的池塘，看见有个小孩子淹在水里了，我就应该涉水过去，把那个小孩拖出水来。"辛格尔写道。"这就意味着会把我的衣服弄脏，但这可以说微不足道，而相比之下，我们可以肯定，一个孩子的死却是很坏的事情"（转引自Appiah 158）。这段话很有意思，我们在这里看到，一个西方的哲学家也用一个微型故事来论证一个哲学道理，这和庄子用轮扁的故事来讲他的道理在本质上并没有什么不同。对我那个学生说来，这段话就可以提供一个很好的例子，说明在西方讲故事或类比也可以是哲学论证的一种方式。事实上，柏拉图自己在他的主要著作《理想国》里，也曾经有著名的洞穴之寓言（Hamilton and Cairns 747）。不过辛格尔的微型故事之所以有意思，还有另一层原因。阿皮亚对他所谓"辛格尔原则"颇有些质疑，他的一个问题是："认定我们应该去救一个落水的孩子，这本身并没有说出我们为什么应该这样做。"（161）也真算是一种奇特的机缘巧合，辛格尔提出的类比几乎是重复中国古人孟子在论证人性善时说过的话。孟子曾经提过一个相同的类比，而且好像早已预料到了阿皮亚那个为什么的问题。《孟子•公孙丑上》说："所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也。"孟子与辛格尔在时间上相隔两千多年，他们的文本在地理和文化上也都距离遥远，却又都用即将落水的孺子这一意象，来论证人之自然本能和道德行为，两者之间的确有令人惊讶之相似。东西方文本虽然很不相同，却又有相通之处，像这样出人意料的类似，再加上文本的证据，使我们认识到尽管有文化、历史、政治和其他诸多方面的差异，人类还是有更多共同点，更多可以共享之处，这也就构成了东西方比较研究的内容。看见东西方思想和哲学这类相似之处，也使我们对于什么是哲学，哲学论述可以有怎样不同的表述方式，能够有更广泛的理解，更开放的头脑和观念。换言之，我们对共同的人性有了更多同情和理解，同时也可以欣赏人类的差异和多元。

然而在当代西方大部分学术研究中，强调差异远远多于注重相同，所以共同共享的人性这个概念，大多数学者几乎都避而不谈，甚至弃之如敝屣。对所有的比较学者而言，比较的基础是什么，从来就是一个避不开的问题，而对于东西方比较文学而言，这个问题变得尤为迫切。当我们越过东西方的阻隔，把很不相同的文化传统中的文本、概念和表现方式放在一起来比较时，就有更多的人表示怀疑。的确，柏拉图和庄子可以相比吗？孟子那个"孺子将入于井"的类比，与辛格尔现代伦理学的论述真有可比之处吗？西方很多学者认为，强调差异，尊重他者

不同的观念习俗，就意味着多元文化的开放和包容，在道德上值得嘉许。然而差异或类同本身并没有正面或负面的意义，强调文化差异并不必然等同于尊重他人的文化价值或生活习俗。我们不要忘记，种族主义者对他者的歧视，也正是以强调族群、习俗和文化的差异为基础。过分强调差异，结果很可能不是多元文化的开放包容，而恰恰变成高墙林立，彼此隔离，完全否定了不同文化之间相互交往和相互理解的可能性。就东西方比较而言，一个重要任务正在于建立起东西文化之间的可比性和跨文化理解的可能性，打破东西文化的不平衡状态。这种不平衡状态表现在各个方面。就文学研究而言，西方文学的经典著作流通世界，广为人知，但东方文学的经典则很少在其本国和本文化的范围之外获得国际的声誉。一个明显的事实是：中国受过一般教育的大学生都会知道从荷马、但丁、莎士比亚到歌德、雨果、狄更斯和巴尔扎克等西方作家和诗人的名字，也会知道从乔伊斯、卡夫卡和弗吉尼亚•伍尔夫到马尔克斯和博尔赫斯的名字，但一般欧美的大学生却很少听说过中国的大诗人李白、杜甫、苏东坡或陶渊明。这种文化知识或文化资本的不平衡，当然与东西方政治、经济、军事等各方面力量的不平衡相关，但随着当今世界全球化的发展，世界格局的逐渐改变，中国经济的发展和文化的复兴，已经到了打破这种不平衡状态、改变这种文化资本分配悬殊的时候了。

目前世界文学的兴起为我们打破东西方文化的不平衡状态，提供了十分有利的条件。一方面，西方学界早已达成了超越欧洲中心主义的共识，对非西方文学和文化产生了真正的兴趣；另一方面，全球化、互联网和电子通讯技术飞速发展，使跨越国界的交往变得越来越便利，使今日世界具有以往不可想象的相互关联的可能性。在我看来，世界文学不仅使我们回归对已经成为世界上广泛流通的西方文学经典的阅读和研究，而且为中国文学和其他非西方文学的经典走出自己文化传统、成为名副其实的世界文学经典，创造了最好的机遇。我曾经在一篇促进世界文学研究的文章里说："世界各国的文学研究者们把他们最了解的文学经典介绍出去，超越这些经典所属民族文化的范围，呈现给全世界，在我看来，这就是全世界各国文学研究者的任务。"（"Canon and World Literature" 122）世界文学不能也不可能是世界图书市场上流通的畅销书，也不能只是西方文学的经典，而应该是世界各个文学传统之经典作品的集合。要完成这个任务，优质的文学翻译就变得十分重要。这就是说，要把各国的文学经典，尤其是非西方文学的经典，介绍给本民族文化范围之外的读者，就需要把这些经典作品翻译成世界上最广泛流通使用的语言，而在我们这个时代，国际上最普遍流通使用的语言毫无疑问是英语。在这一点上，西方学界强调文化差异又成为一个障碍。西方学界的翻译研究对翻译往往抱着怀疑态度，并强烈反对英语的所谓"霸权"。在翻译研究中颇有影响的学者劳伦斯•韦努蒂（Lawrence Venuti）就认为，把任何作品，尤其是非西方的作品，翻译成英语，就必然会歪曲作品原文的"异质性"，而把它归顺，也就是将其控制起来。韦努蒂认为翻译在本质上必然就是一种"种族中心主义"，而顺畅可读的译文必然会掩盖了对原文的歪曲。韦努蒂说："好的翻译会打破这种神秘感，会在译文的语言里，展露出那个外文文本的外国性质。"（11）于是翻译研究突出的是译文要保留外国文本的异质性，读起来要像外文，而流畅性和可读性反而成为怀疑和评判的对象。可是被翻译

的外国原文在其本民族语言文化的环境里，并没有什么“外国性”或“异质性”，翻译研究强调的这种外国和异质的性质，都是站在西方人立场得出的概念。这一点在韦努蒂等人的翻译理论中，好像从未得到认真讨论和思考。这种理论从概念出发，要求译文读来像外文，也就推翻了翻译本来应有的沟通不同语言文化之目的。难怪这样的翻译理论，很难付诸翻译的实践，只能成为学院里的理论空谈。

在文学研究中，不可译性（untranslatability）这个概念得到广泛讨论，也相当流行。阿普特尔（Emily Apter）《反对世界文学：论不可译性之政治意义》一书，就是以哲学和神秘主义之不可言说为模式申述这个概念的一本近著。她在书中提到，“维特根斯坦所谓无意义的话，加上《逻辑哲学论》里一套不可言说（das Unsagbare）和 不可表述（das Unaussprechliche）的词语……在其中神秘主义和玄学的无意义话语占据了统治地位”（10）。她还提到“关于禁止神圣经文俗语化的立法或在历史上颁布过的禁令”（12）。于是阿普特尔所谓不可译者，首先是一个哲学上不可解决的难题，一个概念上的困境，然后又是一个宗教上的观念，是神圣之静默，是神秘宗对一切语言和交往之否定，是不可言说、不可表述的逻各斯或道。在某个意义上，我们似乎又回到柏拉图的哲学书简和庄子关于轮扁的讽寓，但我在别处曾经说过，“神秘宗的静默，无论是宗教的还是语言方面的，其实都会产生一种压抑不住的必须言说的强烈欲望（*Tao and Logos* 47）”，于是一切神秘主义者都会落入一种“反讽的模式”（ironic pattern），因为他们一方面否定语言及言说之用，但另一方面却不是说得更少，而恰恰是说得更多，同时又宣称他们保持了不可言说之神圣的静默。既否定语言，又尽力使用语言，这就是我所说“反讽的模式”。“甚至最内在的经验也不可能逃脱想要表述的冲动（Buber 7）”，马丁•布伯（Martin Buber）也这样描述神秘主义者的矛盾，“因为道在他心中燃烧”（9）。这种在心中燃烧的欲望，在文学中就找到了最有力的表现，所以T. S.爱略特说，诗乃是“对不可言说的袭击”（a raid on the inarticulate）（128）。沉默恰好可以变成刺激诗的灵感，正如德国诗人里尔克（Rainer Maria Rilke）用极美妙的语言所表述的那样：“沉默。谁保持住内在的沉默，／便触到了语言之根。”（58）但所有这些精妙的表述，都并非不可译，因为颇具讽刺意义的是，对语言的否定本身也必须通过语言来表达，而否定语言的“神圣的静默”，也常常在许多神秘主义者的著作中激发出各式各样修辞手法辉煌的展示，使神秘宗的文章反而极具文学性和诗意。庄子之书就是一个最出色的例子，《庄子•天下》篇描述其文章风格，说他“以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不傥”，又“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广”，故“其书虽瑰玮，而连犿无伤也。其辞虽参差，而諔诡可观”。《庄子》的确是一部用诗的语言讲深刻道理的奇书，不仅有哲人的洞见，也有极高的文学价值。这类著作当然都很难翻译，但也绝不是不可译，也就是说，并非不能够用另一种语言表述出来，不能够为原来那种语言文化环境之外的读者理解和欣赏。

但是，这不可译性的概念一旦应用于东西方比较研究的实践当中，成为一种教条，往往就变得十分愚蠢，令人生厌。很多年以前，我就亲身领教过。那时我把一本书的书稿交给某大学出版社，那还是出版社一位编辑主动向我约稿，他们按照惯例请了一位评审，而这位评审人对

我书中几处引用中文著作的翻译，就提出了一些批评意见。这位先生首先申明，他并不懂中文，然而难以置信的是，他竟接下去质疑我翻译的中文，原因并不是我的译文佶屈聱牙，晦涩难懂，却恰恰是我的英文译文读来十分顺畅。这位评审人预先设定，中文作为一种东方语言，应该与英语完全不同，基本上是不可译的，所以我顺畅的英文译文必定掩盖了异国语文那强烈的异质性，忽略了原文中必定有的缝隙和自相矛盾之处，也就妨碍了对原文作解构式的阅读。那位评审的意见不仅死板教条，在学理上站不住脚，而且有意无意之间还暴露出其实是种族主义的偏见，因为没有一个西方学者可以在不具备必要的语言条件的情形下，就去评论法文或德文的翻译，而这位先生虽然不懂中文，却自以为完全有资格评论中文翻译。这不是对东方语言的歧视，又还能是什么呢？在那位评审人眼里，中文大概像神秘的象形文字，是一种异国语言的异样符号，完全不可解，不可说，不可表达。可是这位评审人的意见在出版社却又很有分量，我也不得不撤回书稿，后来把书交由另一个出版社出版。说到底，不可译性不仅挑战东西方比较研究，而且根本否认了人类可以相互理解和沟通的可能。

三十多年前，纪廉曾说，做东西方比较研究的人"大概是比较文学领域里最大胆的学者，从理论的观点看来，尤其如此"（16）。他这句话说得当然很对，他们的确是最大胆的学者，因为东西方比较是一个相当危险的区域，傻瓜才会急匆匆地跑进去，不仅受到专攻东方文学或专攻西方文学两方面专家的挑战，而且也被不愿意离开欧洲或欧美文学的西方比较学者们质疑，这些比较学者们懂几种欧洲语言，觉得自己有足够的知识储备做比较的工作，不愿离开他们较能适应的安全地带，而对他们自己不熟悉的跨东西方语言文化差异的比较，就总是怀疑或者轻视，甚至排斥。如果说比较文学从一开始就要求不是懂一种，而起码要懂两种不同的语言和文学传统，那么东西方比较则要求懂范围广大得多、很不相同的语言和文学传统。这是一个十分广阔的"领域"，我每次走进这个领域都深深感到，自己不懂的东西远远比自己懂的要多得多。《庄子•养生主》开头就说："吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！"这句话确实有道理，可以随时提醒我们，要以谦卑恭敬的态度去做学问，知道自己的无知。然而早在20世纪70年代，法国学者艾田浦就已经呼吁西方的比较学者们要打破欧洲和欧洲中心主义的局限，去学习"梵文、中文、泰米尔文、日文、孟加拉文、伊朗文、阿拉伯文或马拉蒂文的文学"（19）。虽然这近乎是不可能实现的梦想，艾田浦却极力呼吁西方的学者们去做那"不可能的事情"（34）。我在前面已经提到过，纪廉非常鼓励东西方比较研究，认为那代表了"比较文学最具前景的趋势"（87）。东西方研究的确很有发展前景，如果我们愿意走进这个无限广阔的"领域"，就有可能做出新的发现，获得新的洞见。

《史记•太史公自序》曾说："载之空言，不如见之于行事之深切著明也。"让我简略讨论一个属于最老派的比较文学的问题来作为具体例证，即讨论不同文本或来源之间可能存在的关联问题。据波提海默（Ruth B. Bottigheimer）考证，灰姑娘的故事"大概是世界上最受欢迎的童话"（87）。早期研究童话的学者都从民间文学的角度出发，认为童话来自于民间，由一些无名氏创造，并以口述的方式传播。但近代的学者们研究书籍出版的历史后，就能够以更切实可靠的方

式，追溯童话故事流传的过程。波提海默说："现在出版史提供证据，就为一种新的童话史建立起了开头，也勾勒出了基本的轮廓。"（23-24）据学者们研究，19 世纪早期在德国城市卡塞尔出版了许多法文书和由法文翻译成德文的书，所以他们得出结论认为，灰姑娘和其他一些由格林兄弟（die Brüder Grimm）讲出来的著名童话，"其来源在很大程度上其实是法国，而不是所谓民间（völkisch）"（51）。在 17 世纪晚期的法国文学中，夏尔•佩罗（Charles Perrrault）通过改编意大利人绛巴蒂斯塔•巴西勒（Giambattista Basile）一个更早、更具闹剧式的故事，创作出了这个童话在近世非常著名的版本。波提海默研究了德文、法文和意大利文版本之间的关联，最后宣称说，灰姑娘童话"最早出现在巴西勒的集子里"（87）。

就欧洲文献资料而言，这当然毫无问题，但是把这个童话放在东西方研究更广阔的视野里来看，我们就会发现灰姑娘的故事还有一个更早的版本。在中国唐代段成式（803？—863）的《酉阳杂俎》里，已经有这个童话的基本成分：一个美丽的少女受后母虐待；后来有机会"衣翠纺上衣，蹑金履"去参加"洞节"集会，而这双金履"其轻如毛，履石无声"；她在集会上被后母及其生女认出来，"遽反，遂遗一只履为洞人所得"；后来国王下令到处搜求，终于找到了刚好能穿上此履的少女，于是她重新"衣翠纺衣，蹑履而进，色若天人也"（段成式 713-14）。早在 1947 年，著名的英国汉学家和翻译家韦利（Arthur Waley）就已把这个中国灰姑娘的故事介绍到西方学界；他认为这个故事很可能来源于中国南部的少数民族地区，虽然他认为这故事主角的名字叶限"看来完全不像一个中国女孩子的名字"（230）。著名翻译家杨宪益先生也认为，"这篇故事显然就是西方的扫灰娘（Cinderella）故事"（66）。《酉阳杂俎》里这个少女的名字叫叶限，杨宪益认为这就是"盎格鲁撒克逊文的 Aescen，梵文的 Asan"（66）的译音，这"一字的意思是'灰'，就是英文的 Ashes"（66）。英文版本的灰姑娘故事大多依据法文，而在英文故事里，灰姑娘穿的是一双玻璃的鞋。杨宪益觉得这可能是误译，"因为法文本里是毛制的鞋（Vair），英译人误认为琉璃（Verre）之故。中文本虽说是金履，然而又说'其轻如毛，履石无声'，大概原来还是毛制的"（66）。世界上这个最广为人知的灰姑娘故事，怎么会出现在 9 世纪中国唐代的一本书里？试想这故事在古代世界的流传，其间不知要经历多少曲折艰险，有多少鲁鱼亥豕之误的可能，真不能不让人惊异，也不能不令人神往。我们的兴趣并不在于段成式的中文本怎么会比佩罗的法文本（1697）或格林兄弟的德文本（1812）早出将近一千年，而且《酉阳杂俎》的故事本来就来自西域，可能是印度或相当于现代的中东地区。令人惊讶的是早在我们这个全球化时代之前，不同民族和不同文化在全球范围内早已有如此令人意想不到的关联交往，这种跨文化交流和传播在时间上和规模上，都远远超出我们一般的想象。

真所谓学无止境。我们今天生活在一个联系更紧密的"地球村"里，西方的学者和学生们现在对非西方世界及其文学和文化，也有更多了解的兴趣，所以对东西方比较研究说来，我们有了比以往要好得多的环境。但与此同时，今日世界也充满了冲突和局部的战争、人道主义危机、大量流离失所的难民和移民、宗教原教旨主义的兴起、恐怖主义的威胁，以及其他许许多多的痛苦和灾难，而这些痛苦和灾难大多是由于我们的世界缺乏宽容和理解，尤其是缺乏不同文化、

历史和传统之间的相互理解。所以认真说来，东西方比较研究不仅仅是学院里一种知识的追求，而且对我们生活在其中的世界和我们如何生活，都有实际的意义。我有一个强烈的信念，那就是当我们的世界更注重超越东西方根本差异的跨文化理解的价值之时，我们也就有可能建立一个更好的世界，不仅仅在理解上更好，而且是在各种意义上都更美好的世界。

（此文依据作者在芝加哥大学新出版的刊物*KNOW: A Journal on the Formation of Knowledge*创刊号上发表的文章改写而成，英文原文发表在2017年春季号，但此中文稿改动较多，与英文稿颇有不同。）

**参考文献** [ Works Cited ]


Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. W. W. Norton, 2006.

Apter, Emily. *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. Verso, 2013.

Bottigheimer, Ruth B. *Fairy Tales: A New History*. State University of New York, 2009.

Buber, Martin. *Ecstatic Confessions*. Translated by Esther Cameron. Harper & Row, 1985.

Duan, Chengshi. *Youyang Miscellany*, edited by Zhongfu Cao. Shanghai Classics Publishing, 2012. [段成式:《酉阳杂俎》，曹中孚点校。上海：上海古籍出版社，2012。]

Eliot, T. S. *The Complete Poems and Plays, 1909—1950*. Harcourt Brace Jovanovish, 1980.

Etiemble, René. "Faut-il réviser la notion de Weltliteratur?" *Essais de littérature (vraiment) générale*, edited by René Etiemble, Gallimard, 1974, pp. 15-36.

Guillén, Claudio. *The Challenge of Comparative Literature*. Translated by Cola Franzen. Harvard UP, 1993.

Hamilton, Edith, and Huntington Cairns, editors. *Plato, The Collected Dialogues, Including the Letters*. Princeton UP, 1961.

Miner, Earl. *Comparative Poetics: An Intercultural Essay on Theories of Literature*. Princeton UP, 1990.

Qian, Zhongshu. *Guan Zhui Bian* (Vol. 2). SDX Joint Publishing Company, 2007. [钱钟书:《管锥编》(第2册)。北京：三联书店，2007。]

Rilke, Rainer Maria. "Für Frau Fanette Clavel." *Sämtliche Werke* (12 vols.), edited by Ernst Zinn , Rilke Archive, 1976, p. 58.

Singer, Peter. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 3, 1972, pp. 229-43.

Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. Routledge, 1998.

Waley, Arthur. "The Chinese Cinderella Story." *Folklore*, vol. 58, no. 1, 1947, pp. 226-38.

Yang, Xianyi. *Reflections on Translation*. Shandong Pictorial Publishing, 2006. [杨宪益:《译余偶拾》。济南：山东画报出版社，2006。]

Zhang, Longxi. *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*. Duke UP, 1992.

——. "Crossroads, Distant Killing, and Translation: On the Ehtics and Politics of Comparison," *From Comparison to World Literature*, edited by Longxi Zhang, State University of New York, 2015, pp. 11-29.

——. "Canon and World Literature." *Journal of World Literature*, vol. 1, no. 1, 2016, pp. 119-27.


◇责任编辑：陈忠平